Quaderns d'Italià 19, 2014 **41-52**

La transcendència d'Auschwitz
Una aproximació filosòfica a Primo Levi

Jörg Zimmer
Universitat de Girona
jorg.zimmer@udg.edu

Resum

L'article vol comentar alguns dels intents de reflexionar sobre Auschwitz en el pensament filosòfic i mostrar, alhora, que gairebé tots són impotents davant de l'excepcionalitat i la gravetat d'Auschwitz. Per començar, els mateixos conceptes amb els quals designem l'extermini mostren que no disposem de prou paraules: holocaust ve del grec *holócautos*, que significa 'tot cremat' i s'utilitza en la tradició cristiana per indicar la doctrina del sacrifici. I l'altra paraula, la shoah (*so'ah*), que en hebreu significa 'destrucció i catàstrofe', amb la connotació, però, d'un càstig diví.

Paraules clau: incomunicable; Adorno; Klüger; Walser; Agamben.

Abstract. *The significance of Auschwitz. A philosophical approximation to Primo Levi*

This article comments on some of the attempts to reflect on Auschwitz in philosophical thinking and to demonstrate, at the same time, that almost all are impotent in the face of the exceptional nature and gravity of Auschwitz. To begin with, the same concepts with which we designate the extermination show that we do not have enough words to describe it: holocaust comes from the Greek *holócautos*, which means "sacrifice by fire" and is used in Christian tradition to indicate the doctrine of sacrifice. And the other word, shoah (sho'ah), in Hebrew means "destruction and catastrophe", with the connotation, however, of divine punishment.

Keywords: uncommunicable; Adorno; Klüger; Walser; Agamben.

ISSN 1135-9730 (paper), ISSN 2014-8828 (digital)

VISIT…

En l'epíleg de l'edició alemanya de *Si això és un home*, Primo Levi explica al públic alemany el motiu pel qual va escriure aquest llibre: ell havia d'escriure el que no podia explicar a ningú.[1] El text que segueix no és una interpretació del llibre de Levi, sinó que vol ser una reflexió filosòfica sobre el problema de la inexplicabilitat d'Auschwitz. Per què no es pot parlar de l'experiència del camp, és a dir, dirigir-se directament a una altra persona per comunicar una experiència? Per què Primo Levi havia d'amargar-se en la solitud d'un estudi i comunicar-ne la seva experiència per escrit, és a dir, sense el contacte directe amb persones? Levi en sent la necessitat i fa l'esforç de comunicar allò incomunicable. El dilema de tractar Auschwitz és el següent: no es pot parlar d'Auschwitz perquè la seva dimensió transcendeix tot el que era pensable entre persones humanes fins al moment. En aquest sentit de la incomparabilitat també deia Adorno que després d'Auschwitz no es poden escriure poemes. Però bé s'han escrit poemes, i no només després, sinó també sobre Auschwitz, tal com mostra Paul Celan en la seva *Fuga de la mort*. Això és així perquè, encara que no se'n pugui parlar —vull dir, parlar-ne adequadament—, Auschwitz igualment s'ha de comparar per poder-ne parlar, per entendre-ho i responsabilitzar-se'n. Aquesta necessitat ens la confirma Ruth Klüger, que va passar part de la seva infància a Auschwitz, en el seu llibre *Seguir vivint*: Klüger[2] refuta l'estesa opinió, fonamentada en l'anomenada singularitat de l'holocaust, que Auschwitz no es pot comparar amb res. De fet, tot esdeveniment històric és estrictament singular. I com podríem reflexionar els horribles fets de l'extermini sense comparar-los?

L'última gran discussió sobre Auschwitz a Alemanya es va produir l'any 1998, al voltant d'un discurs de l'escriptor Martin Walser.[3] No vull pas entrar en els detalls d'aquest debat, sinó només comentar dues consideracions d'aquest discurs. Walser diu que sense ignorar no podria passar el dia i encara menys la nit. Walser té raó i no té raó. És cert que no podríem viure si realment en cada moment tinguéssim present l'horror d'Auschwitz; i és igualment cert que hem de viure no per ignorar, sinó per poder assumir la responsabilitat del record. En el mateix discurs, Walser defensa la tesi que Auschwitz no és una conseqüència necessària de la història alemanya i de la relació entre jueus i alemanys. Com, però, podem descriure històricament aquesta relació que *de facto* ha conduït a les rampes d'Auschwitz?

L'inici de la fòbia antijueva ve marcat per la separació cristiana del judaisme i es manté així, com a part del cristianisme, fins al segle xviii. Antijudaisme cristià, però, encara no és antisemitisme, de la mateixa manera com l'antisemitisme, com a fenomen europeu, no necessàriament implica l'última conseqüència de l'holocaust. La il·lustració europea significa una crítica a tota discriminació religiosa i, en aquest marc, pronuncia una crítica també a l'antijudaisme cristià. En el context de la cultura alemanya, aquesta exigència

1. Primo Levi, *Ist das ein Mensch. Ein autobiographischer Bericht*, Múnic: DTV, 1992, p. 167; cfr. Primo Levi, *Si això és un home*, Barcelona: Edicions 62, 2008.
2. Ruth Klüger, *Seguir viviendo*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.
3. Martin Walser, *Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede,* Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

de tolerància té el seu màxim exponent en l'escriptor Lessing que, amic de Moses Mendelssohn, postulava en la seva obra de teatre *Nathan el savi* que el criteri per mesurar la substància de totes les religions és la seva capacitat de produir humanitat. Les idees il·lustrades de la tolerància i d'un estat secular produeixen, en el marc europeu, la idea de l'emancipació jueva com a element de l'emancipació humana: en la culminació d'aquest procés històric, és a dir, en la revolució francesa, el jueu es considera senzillament *citoyen* entre altres ciutadans, amb la mateixa llibertat, amb els mateixos drets i deures.

Aquesta és la diferència cabdal entre França i Alemanya: el concepte de *la grande nation* és essencialment polític, vinculat a la idea del *citoyen* i a la igualtat de tots els membres de la nació així constituïda. A Alemanya, en canvi, la nació es defineix de bon principi a partir, diguem-ho així, de la sang, és a dir, de la pertinença al poble alemany. La idea de la nació no es forma, com a França i també a Anglaterra, en el procés de la il·lustració dels segles XVII i XVIII, sinó en el romanticisme al principi del segle XIX, amb l'agreujant que coincideix amb el moviment antinapoleònic que encara marca més el sentit exclusiu del concepte de nació. El filòsof alemany Helmuth Plessner ha parlat de la «nació tardana» per explicar històricament el nacionalsocialisme: la nació neix de la derrota, de bon principi no és una nació políticament constituïda, sinó una nació que es defineix en contra les altres nacions.[4]

L'emancipació jueva a Alemanya s'ha de veure en aquest context històric: ve de fora, amb Napoleó i el codi civil francès i, per tant, en la percepció de l'esperit antinapoleònic de l'època, forma part de la inacceptable humiliació del poble alemany. A partir d'aquí, la relació entre jueus i alemanys mai més serà normal, sinó sempre marcada per la diferència. Aquest nacionalisme exclou tot el que és diferent, prepara el camp per l'antisemitisme racista i condueix a una dialèctica molt perillosa: es manté la discrepància entre l'emancipació política i la manca de la seva acceptació cultural; en la mesura que l'emancipació avança, es produeix l'augment del ressentiment. L'emancipació política mai no va acompanyada d'un reconeixement social dels jueus, tot al contrari: com més drets obtenien els jueus, més maligne es feia el seu rebuig social. En la segona meitat del segle XIX, la societat alemanya recupera una industrialització i modernització igualment tardana, i és aquí on l'impuls antijueu pren un relleu definitivament racista i esdevé antisemitisme.

En principi, la relació entre modernització i antisemitisme és un problema en l'àmbit europeu. La crisi que significava la transformació de les societats tradicionals i orgàniques en el nexe funcional de la societat moderna i els mecanismes abstractes de l'economia capitalista generaven un clima d'inseguretat. Els jueus servien molt bé per a la projecció i la personalització de la por produïda per aquesta situació. A causa de la seva discriminació professional anterior, que els limitava a les professions lliures, estaven molt més preparats

4. Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

a les exigències de la nova economia i societat. La identificació dels jueus amb la crisi i els problemes de la modernització és una de les raons principals que desencadenen l'antisemitisme, i a Alemanya de manera molt més greu precisament perquè la modernització es produeix en pocs anys i, per tant, de manera molt més traumàtica.

A la república de Weimar, l'antisemitisme es fusiona amb gairebé tots els símptomes de la crisi: amb l'efecte anticapitalista, antiliberal i anticomunista. El mite nazi de la conspiració entre jueus, capital internacional i bolxevisme neix aquí i només es pot explicar a partir del fet que tots els elements de la crisi social i econòmica del moment es projectaven en els jueus. El canvi substancial i primer pas a Auschwitz, però, es produeix amb *l'antisemitisme estatal* de la dictadura nacionalsocialista: es tracta d'un registre; d'una exclusió, marginació, expropiació i estigmatització sistemàtica de tota la població jueva alemanya. Entre els anys 1933 i 1939, van sortir més de dues mil lleis i decrets: es va començar amb l'exclusió dels jueus de les professions sanitàries, jurídiques i acadèmiques; se'ls va excloure també de l'educació pública; amb les lleis de Nuremberg de l'any 1935 es van declarar il·legals els matrimonis entre alemanys i jueus, i començà l'estigmatització afegint els noms de Sara i Israel als documents de les persones jueves. Aquesta successiva estigmatització va culminar amb l'obligació, decretada l'any 1941, de portar l'estrella de David. Amb aquest antisemitisme estatal comença Auschwitz, perquè es tracta d'una actuació planificada, sistemàticament organitzada i burocràticament racionalitzada per l'estat. A partir d'aquí, l'antisemitisme ja no és una ideologia, sinó un mètode. És aquí on es produeix la terrible lògica d'Auschwitz.

Per veure què significaven concretament totes aquestes mesures ens podem remetre a un document extraordinari, a saber, els diaris de Victor Klemperer.[5] Catedràtic de filologia francesa, jueu assimilat, patriota alemany i participant en la I Guerra Mundial, casat amb una dona no jueva que es negava separar-se del seu marit i així el salvava de la deportació, Klemperer descriu el dia a dia de la barbàrie. Li prenen la feina, li prenen el carnet de conduir, li prohibeixen l'accés a les biblioteques públiques, l'obliguen a comprar en determinades botigues. Es veu obligat a passejar-se per la seva pròpia ciutat amb un mapa, en el qual hi ha indicats els carrers prohibits als jueus. Amb un decret que prohibeix als jueus tenir animals domèstics, li pren el gat, i moltes coses més; i encara més dramàtiques com, per exemple, la descripció del primer passeig pels carrers de Dresden amb l'estrella groga posada. Els diaris de Klemperer són la història de l'infern d'un «afortunat», la crònica horrible d'una persona que s'escapa de la deportació i que es resisteix dia a dia a la negació de la seva humanitat. Es tracta del procés sistemàticament preparat de denegar als jueus la participació a la vida humana i, en aquest sentit, Auschwitz realment era només l'última conseqüència d'aquest antisemitisme sistemàtic: els nazis van

5. Victor Klemperer, *I shall bear witness: the diaries of Victor Klemperer*, Londres: Phoenix, 1999.

prendre la vida als jueus amb vida, molt abans de l'últim túnel que conduïa a les càmeres de gas.

Hi ha un llarg i ampli debat sobre la qüestió de si l'holocaust era realment una conclusió inevitable d'aquest antisemitisme estatal. És cert que van haver-hi plans que preveien l'evacuació dels jueus europeus i la seva deportació, per exemple, a Madagascar. És cert que la decisió de l'anomenada «solució final», presa a la reunió de Wannsee l'any 1941, va coincidir amb l'inici de la guerra contra la Unió Soviètica i els problemes estratègics que es produïen amb aquest fet. Però fossin quines fossin les circumstàncies concretes que van envoltar aquesta decisió, l'holocaust va ser una conseqüència derivada de la lògica interna d'aquest antisemitisme sistemàtic. Què significa, doncs, Auschwitz? Ha pres no només la vida a les víctimes, sinó també la mort. Adorno, a l'apartat 148 de seva obra *Minima Moralia*, titulat «Escorxador», parla de la revisió d'éssers vius com a cadàvers: la cosificació de l'ésser humà no respecta ni tan sols la seva mort. Auschwitz significa *l'extermini industrial* de milions de persones, la denegació de la dignitat i la humanitat d'aquestes persones, la seva transformació en una mera cosa. D'inhumanitat i de genocidis, n'hi ha hagut abans i després de l'holocaust; Auschwitz, però, significa la liquidació racionalment planificada i duta a terme amb una eficàcia logística aterridora, amb la qual es trenca el fonament constitutiu de qualssevol relació i actuació humanes, a saber, el fet de reconèixer l'altre com a ésser humà i com a persona. Aquest trencament amb un límit absolut —el de negar la humanitat de l'home— constitueix també el que vull anomenar la *transcendència d'Auschwitz*: cap plantejament filosòfic de la nostra tradició realment és capaç de captar la dimensió d'Auschwitz, perquè l'holocaust trenca el marc de tota civilització possible, en el qual se situa qualsevol plantejament filosòfic. Eichmann, tal com explica Hannah Arendt en el seu llibre, es defensa davant del jutjat de Jerusalem al·legant l'imperatiu categòric de Kant: entre els molts motius pels quals això és intolerable, el més important és que l'ètica kantiana pressuposa el valor absolut de la persona i la dignitat humanes.[6] Potser és un aspecte que s'ha de considerar pel que fa a la banalitat del mal: els responsables dels fets sabien perfectament el que feien, però potser no eren conscients del llindar de civilització que transcendien. Com s'explica, sinó així, el fet que el comandant d'Auschwitz fos capaç de cometre els seus crims horribles durant el dia i ser un un bon pare de família al vespre, celebrant, per exemple, la nit de Nadal? Segons Arendt, la banalitat del mal ve de la total i absoluta absència del judici moral, cosa que permet cometre allò impensable amb una irreflexió completa. Cal no entrar en malentesos: això no justifica ni tampoc relativitza la culpa dels responsables, sinó que ens ajuda a entendre allò absolutament incomprensible, a saber, com és possible que persones humanes fossin capaces de cometre crims que anaven més enllà de tot allò vist al llarg de la història.

6. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Lumen, 2012.

A continuació voldria comentar alguns dels intents de reflexionar sobre Auschwitz en el pensament filosòfic i mostrar, alhora, que gairebé tots són impotents davant de l'excepcionalitat i la gravetat d'Auschwitz. Per començar, els mateixos conceptes amb els quals designem l'extermini mostren que no disposem de prou paraules: holocaust ve del grec *holócautos*, que significa 'tot cremat' i s'utilitza en la tradició cristiana per indicar la doctrina del sacrifici. I l'altra paraula, la shoah (*so'ah*), que en hebreu significa 'destrucció i catàstrofe', amb la connotació, però, d'un càstig diví. No vull pas qüestionar l'ús d'aquestes paraules, sinó senzillament indicar que Auschwitz escapa a tota experiència humana i, per tant, a tot llenguatge habitual. Què té a veure el destí de les víctimes amb un sacrifici que, com tots sabem, per ser considerat com a tal ha de ser assumit per la persona que se sacrifica?[7] I com podríem entendre Auschwitz com a càstig diví sense humiliar un altre cop els milions de morts? Hem d'utilitzar les paraules *holocaust* i *shoah* perquè no en tenim de més adequades, però hem de ser conscients també de l'estricta incommensurabilitat d'Auschwitz; es tracta d'un «tot cremat» nu, d'una destrucció, d'una catàstrofe sense cap sentit teològic.

El primer filòsof que planteja el problema és Karl Jaspers.[8] Immediatament després de la guerra, planteja la qüestió de la «culpa col·lectiva» dels alemanys. Jaspers distingeix quatre tipus de culpabilitat: criminal, política, moral i metafísica. Voldria mostrar la inoperabilitat de cadascun d'aquests conceptes de culpa. D'una banda, la culpa en sentit criminal és imputable quan es dóna il·legalitat en l'actuació; de l'altra, la culpa política indica una responsabilitat dels membres d'un estat pels crims governamentals; mentre que la culpa en sentit moral afecta només l'individu i la seva consciència. Hi ha hagut tribunals que, entre altres coses, han mostrat sobretot l'enorme desproporció entre els crims comesos i, diguem-ho així, la seva castigabilitat. És evident que s'havia de jutjar els responsables quan es podia; en sentit estricte, però, no hi ha càstig per a Auschwitz. L'estat alemany actual ha assumit la responsabilitat política, i la història d'Alemanya després de la guerra ha mostrat que, encara que molt a poc a poc, aquesta responsabilitat ha anat penetrant en la consciència col·lectiva. De totes maneres, parlem amb contundència: què és reparable d'Auschwitz? I com cal tractar la culpa moral? Setanta anys després d'Auschwitz, els assassins han dut la seva consciència a la tomba. L'etimologia de la paraula alemanya que significa 'culpa', *Schuld*, indica que es tracta d'alguna cosa que es deu a un altre. Això té sentit quan es tracta de relacions humanes a base d'un reconeixement de l'altre. Què es deu a les víctimes d'Auschwitz? La seva dignitat. Es pot retornar la dignitat? La memòria potser és l'intent de fer possible l'impossible, i és per això que el record és realment un deure etern vers les víctimes.

7. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*,Tres Cantos: Akal, 2004.
8. Karl Jaspers, *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona: Paidós, 1998.

En el concepte de la culpa metafísica es manifesta aquesta insuficiència del terme *culpa* que Jaspers ha notat davant de la dimensió d'Auschwitz: aquesta expressió indica la culpa col·lectiva dels alemanys per haver consentit els crims comesos sense resistir-s'hi; indica, doncs, una culpa irreparable. Aquesta tesi de la culpa col·lectiva ha estat àmpliament acceptada entre els alemanys durant els primers anys després de la guerra. El problema és, però, com molt bé deia Hannah Arendt, que la culpa col·lectiva és molt còmoda d'assumir: quan tothom és culpable, ningú no n'és. Cal insistir en la distinció entre dues coses: la culpabilitat personal i la responsabilitat política. És per això que, per exemple, les persones de les generacions posteriors ja no es poden considerar culpables, però en canvi s'han de considerar políticament responsables pel record.

Aquest punt ha estat subratllat per Theodor W. Adorno:

> Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. [...] El estrato humano de lo somático, lejano al sentido, es el escenario del sufrimiento que abrasó en los campos de concentración sin consuelo alguno todo lo que hay de apaciguador en el espíritu y su objetivación, la cultura.[9]

Adorno indica una situació paradoxal: l'evidència d'un imperatiu moral per al qual no hi ha fonamentació ètica. Senzillament perquè, altra vegada, la dimensió d'Auschwitz transcendeix el marc dins del qual podem argumentar èticament (a partir del reconeixement de l'altre com a persona, precisament negat a Auschwitz). D'aquí ve el sacrilegi, ja que tractar Auschwitz amb categories tradicionals de l'ètica significa banalitzar el problema. És més: una argumentació per a la necessitat ja concedeix, com a mínim, la possibilitat que l'opció a la inversa fos possible. Adorno ens indica el següent: no hi ha elecció davant d'Auschwitz, es tracta d'un imperatiu que ens és imposat no per nosaltres mateixos, sinó pel trencament absolut amb les bases fonamentals d'una convivència civilitzada. La reducció de l'ésser humà a la vida nua no té contemplació ètica.

És en aquest sentit que Adorno constata que Auschwitz ha mostrat el fracàs irrefutable de tota cultura:

> [...] Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. En esos santuarios del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía es precisamente donde

9. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1975, p. 365.

> radica la mentira. Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura.[10]

I és en aquest context que Adorno pronuncia el seu cèlebre veredicte que després d'Auschwitz ja no es poden escriure poemes. Adorno té raó i no té raó: no estic d'acord, com ja he dit abans, que ja no es puguin escriure poemes, però sí hi estic amb el rerefons del veredicte. Auschwitz mostra el fracàs de la cultura, perquè no ha pogut immunitzar l'ésser humà de trepitjar el llindar de la deshumanització de l'home. És per això que davant d'Auschwitz tota cultura significa un apaivagament de la gravetat de l'holocaust i la ferida de la civilització. Malgrat tot, es tracta una altra vegada d'un dilema, i Adorno ho assenyala clarament:

> Quien defiende la conservación de la cultura, radicalmente culpable y gastada, se convierte en cómplice; quien la rehúsa fomenta inmediatamente la barbarie que la cultura reveló ser. Ni siquiera el silencio libera de este círculo [...].[11]

Tota cultura, en la mesura que tracta el problema amb categories que Auschwitz precisament ha transcendit, és apaivagament. La conclusió és, però, que l'única actitud correcta davant de l'holocaust seria el silenci. No trobem paraules, ja que Auschwitz és incommensurable a l'experiència humana i, per tant, inefable. Podem, però, callar i així donar la raó als monstres d'Auschwitz? El missatge d'Adorno és dur, però molt clar: Auschwitz ha introduït una contradicció irreconciliable a la civilització. Hem d'encabir en l'espai cultural una cosa que no hi cap, i hem de parlar d'un horror incommensurable a l'experiència humana. D'aquí la permanència i la transcendència absolutes d'Auschwitz. D'Auschwitz, n'hem de parlar, però d'una manera que sempre contingui el silenci de l'inefable.

Hans Jonas, en la seva conferència «El concepte de Déu després d'Auschwitz», planteja la típica pregunta de la teodicea: Déu permetia que això passés? Quin tipus de Déu permetria Auschwitz?[12] En la filosofia tradicional, la teodicea planteja la incongruència entre l'omnipotència i la bondat absolutes de Déu i l'existència del mal en el món. Tota teodicea és l'intent filosòfic de justificar Déu davant del mal, amb l'argument que el mal finit queda superat pel bé del conjunt. El mal d'Auschwitz, però, és absolut i per tant injustificable. Per a què hauria pogut «servir»? En conseqüència, Jonas considera que l'únic Déu pensable després d'Auschwitz és un Déu que amb la mateixa creació hagués decidit abandonar el món a la seva pròpia dinàmica i, per tant, un Déu que s'aliena de l'omnipotència pròpia. Es tracta d'un Déu que no disposa de poder absolut, d'un Déu que no és perfecte, d'un Déu que pateix. Quin

10. *Ibid.*, p. 366-367
11. *Ibid.*, p. 367.
12. Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive*, París: Payot et Rivages, 1994; Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder, 2012.

sentit té un discurs així? En el mateix context teològic, un discurs d'aquest tipus acaba amb les bases comunes de les religions monoteistes. En el context del judaisme, aquest plantejament és traumàtic: en la religió que es basa en el pacte entre Déu i el poble triat, què pot significar la idea d'un Déu que abandona el món i, amb el món, el seu poble escollit? En quin sentit això pot justificar Déu i consolar les víctimes de la *shoah*? Una reflexió sobre Déu després d'Auschwitz és una cosa que deixa el regust que el seu autor —i ho dic amb tot el respecte per les bones intencions de Jonas— es preocupa més per Déu que pel seu poble abandonat. Si és que Auschwitz encara deixa espai per a qüestions teològiques, crec que serien més aviat les que deriven de la desesperació radical de Job. Però Job tampoc no serveix per entendre el patiment d'Auschwitz. El dubte de Job ve del fet que, considerant el mal com a càstig diví, no veu cap culpa seva que justifiqui el seu destí. I és més que evident que no pot haver-hi cap culpa que justifiqui un «càstig» anomenat Auschwitz. La teologia o la filosofia de la religió senzillament no serveixen per entendre Auschwitz, i encara menys per justificar-lo.

Auschwitz senzillament perdura. En aquesta permanència s'ha d'insistir en un debat sobre la historització d'Auschwitz que es va produir a l'Alemanya dels anys vuitanta. L'historiador Ernst Nolte defensava la tesi que s'hauria d'interpretar Auschwitz en el seu context històric i, per tant, relativitzar la gravetat dels crims i la singularitat de l'holocaust. Ja ho hem dit: tot esdeveniment històric és singular. Per entendre el problema, el terme *singularitat* s'hauria de traduir com a «transcendència no historitzable». Auschwitz no pot esdevenir un passat històric, perquè a cada moment de la història insisteix en la seva incomprensibilitat, en allò que sempre queda d'Auschwitz. Més encara: evidentment hem d'investigar els fets històrics al voltant de l'holocaust i, per tant, estudiar Auschwitz en el seu context històric. Ara bé, «contextualització» no pot significar «historització» en el sentit de relativització dels crims. La responsabilitat històrica no es pot relativitzar mai perquè forma part d'una identitat col·lectiva alemanya que s'ha produït històricament però que, tanmateix, en la seva transcendència no pot esdevenir mai un simple passat. Auschwitz significa l'eterna ambivalència de la cultura alemanya, una ambivalència que forma part de cada alemany, i només podem fonamentar la nostra identitat en Goethe, Kant o Hegel quan no desfigurem la part negativa de la nostra història: Buchenwald es troba a tocar de Weimar i sempre hi haurà una història abans i després d'Auschwitz. El seu caràcter singular i incomparable no rau a qualificar el fet històric de genocidi, sinó en el fet que sigui un genocidi racionalment planificat i administrat, un genocidi portat a terme de manera tan industrial que la seva deshumanització sistemàtica no té cap paral·lel en la història de la humanitat.

Més enllà de la indignació humana i del dol profund per les víctimes, la irritació existencial que Auschwitz ha causat en l'home europeu del segle xx és, precisament, haver mostrat que els límits absoluts de la civilització —el valor absolut de cada individu— han estat destruïts sense escrúpols. I en tant que cosificació sistemàtica de l'home, el fet històric d'Auschwitz no es

pot comparar amb cap altra violació dels drets humans. La historització d'Auschwitz transforma l'holocaust en un esdeveniment històric entre altres, obre la porta per a la inacceptable normalització i, per tant, per a la repetibilitat d'Auschwitz. La realitat de l'holocaust, però, ha exposat la seva possibilitat: d'aquí la tasca d'excloure-la i, en conseqüència, el motiu pel qual mai no es podrà historitzar Auschwitz. La intenció de la proposta és evident: la historització permet una distància, tancar Auschwitz en el passat vol dir que ja no ens afecti, que ja ho hem superat. El resultat és igualment evident: no es pot superar l'insuperable, no es pot historitzar l'holocaust, perquè sempre en queda alguna cosa d'Auschwitz, i la reconstrucció de diversos intents de reflexionar filosòficament sobre Auschwitz ha mostrat que hi ha quelcom que sempre escapa al concepte. Davant d'aquesta permanència i transcendència d'Auschwitz, ens hem de preguntar: què hem de fer amb aquesta ferida que no es pot tancar? Hi ha una ètica per a Auschwitz? Vull intentar tractar aquest problema mitjançant una de les contribucions més recents, el llibre *Quel che resta di Auschwitz* del filòsof italià Giorgio Agamben.[13] Una de les virtuts d'aquest llibre és el fet que no dóna voltes per Auschwitz, sinó que, per dir-ho així, entra al camp i s'enfronta a la seva crua realitat. Segons Agamben, l'holocaust genera una matèria ètica completament nova: no pas la dignitat, sinó la indignitat humana és el tema ètic del camp. Com es pot parlar en termes d'ètica quan dos dels principis més fonamentals de tota ètica, la dignitat i el reconeixement de l'home com a home, s'han destruït a Auschwitz? Hi ha un fenomen del camp que indica aquest problema immediatament: el musulmà. Els mateixos reclusos d'Auschwitz designaven amb el nom de «musulmà» un tipus d'ocupant del camp que havia perdut completament la seva voluntat, el seu instint de supervivència, i també la facultat de percebre el que passava al seu voltant. El musulmà era aquella persona que havia arribat a la indiferència i a la letàrgia absolutes. El musulmà era el que havia perdut la seva condició de subjecte, el llindar vivent entre humanitat i no-humanitat, la mort en vida d'aquells que, entre els reclusos, s'anomenaven cadàvers vius. Primo Levi anomenava els musulmans els fantasmes d'Auschwitz, persones sense rostre, que ell dubtava que encara poguessin ser considerades éssers humans. Agamben considera, davant d'aquest horrible fenomen del camp, que Auschwitz no només significa el paradigma de l'extermini, sinó també el paradigma d'un «experiment»: «més enllà de vida i mort», el jueu es transforma en musulmà i «l'home en no-home». El musulmà és aquell que ja ha abandonat el marge imprescindible de la llibertat i, per tant, aquell que ha perdut el rastre d'una vida emocional, ambdues coses imprescindibles per poder parlar de la capacitat moral de la persona. Aquesta és la «situació ètica paradoxal del musulmà»: ha traspassat el punt sense retorn, el llindar, més enllà del qual hom deixa de ser ésser humà. El musulmà és el testimoniatge viu de la mort en

13. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, València: Pre-Textos, 2005.

vida i de la mort moral de la persona. Segons Agamben, el musulmà és 'el lloc d'un experiment', en el qual els nazis aconsegueixen amb vida la finalitat de l'holocaust: esborrar la humanitat de l'home. El musulmà és el fantasma que la memòria no pot enterrar, allò que no es pot acomiadar mai, la negació de la humanitat que es presenta en la forma d'un ésser-humà, allò humà que ja no es pot separar de l'inhumà. En aquest sentit, Primo Levi ens explica en el seu llibre la situació de l'execució d'un reclús del camp davant de tots com una salvació de la humanitat: la mort solitària d'aquesta persona almenys és la mort d'un ésser humà.

En aquest sentit, el fenomen del musulmà trenca radicalment el marge d'un possible discurs ètic. Agamben indica un símptoma per a aquest fet: la vergonya que senten els altres reclusos davant del musulmà; l'impuls de volerlo mirar que, evidentment, és la incapacitat de poder-lo mirar. Avergonyir-se significa aquí sentir la pròpia impotència davant d'allò humanament intolerable, davant de la pròpia passivitat de les víctimes, encara que sigui forçada. En la vergonya es manifesta la inassumibilitat de la desubjectivització i deshumanització de la persona. El musulmà és l'home reduït a la nua vida, el fracàs de tota ètica. Què queda, doncs, no només d'Auschwitz, sinó per fer davant d'Auschwitz? Agamben, per la seva part, reprèn i reflecteix filosòficament l'actitud literària de Primo Levi de donar testimoniatge: l'única cosa possible per fer davant de l'inabastable és el testimoniatge dels fets i, per a nosaltres en el present, mantenir viva la memòria. Agamben argumenta, però, que fins i tot el testimoniatge queda sotmès a allò que trobo encertat anomenar la transcendència d'Auschwitz: assenyala el buit, la llacuna, el caràcter necessàriament incomplet del testimoniatge, perquè el testimoni sencer ha desaparegut en les càmeres de gas. L'única actitud possible davant d'Auschwitz, doncs, també és paradoxal: els testimonis vertaders són els que no han deixat i no han pogut deixar constància de la seva experiència, és a dir, les víctimes de l'extermini i els musulmans. Així, el testimoniatge mostra la dialèctica d'Auschwitz en tota la seva radicalitat: no arriba mai al nucli i al fons de la barbàrie; es tracta d'una actitud tan necessària com banal. En el cas de la memòria passa quelcom semblant: hi ha d'haver el record històric, sempre que siguem conscients que Auschwitz és intrínsecament inaccessible. Aquesta és, en última instància, la transcendència i la raó per a la permanència d'Auschwitz.

Queda un aspecte pendent. Es pot perdonar Auschwitz? Primo Levi deia que no se sentia legitimat a perdonar, perquè els que haurien de perdonar ja no hi són. La mateixa llacuna del testimoniatge fa que Auschwitz sigui per sempre més imperdonable. Però no només és això: Vladimir Jankélévitch, filòsof rus d'origen jueu i exiliat a França, ens ha explicat molt bé la raó de la imperdonabilitat d'Auschwitz. A Auschwitz, no només s'han liquidat persones humanes, individus transformats en números, sinó també la humanitat —Jankélévitch no diu «humanité», sinó «hominité»— de l'home, és a dir, la seva essència intocable de ser persona humana. Els crims de l'holocaust són, segons ell, crims contra l'home en tant que home; es tracta d'un atemptat també contra nosaltres. A Auschwitz s'ha trepitjat un límit absolut i és per això

també que roman imperdonable. És imperdonable primer per a les víctimes, però després també per a nosaltres mateixos.[14]

En els camps d'extermini ha mort el perdó. Què significa aquesta afirmació de Jankélévitch? En la nostra tradició es considera perdonable allò que s'ha fet a partir de la ignorància, a causa de la debilitat humana i en circumstàncies de força major. Podem cedir alguns d'aquests criteris als monstres d'Auschwitz? Isidre de Pelusió vinculava el motiu del perdó amb un reconeixement d'un mateix en l'acció de l'altre. És impossible que ens puguem reconèixer en els culpables d'Auschwitz. Precisament és així perquè els fets han trencat tota mesura d'un actuar humà possible —i això és cert encara que sabem que, de facto, s'ha donat—, cosa que igualment confirma la imperdonabilitat d'Auschwitz. Per a Aristòtil, per exemple, la fúria ha de ser mesurada, és a dir, proporcional al delicte. Quina proporció podríem trobar per als crims de l'extermini? L'arrel de la imperdonabilitat es troba en la desmesura absoluta dels crims: Auschwitz és imperdonable, i qui ho perdona, es fa culpable.

Què queda, doncs, d'Auschwitz? La seva transcendència. Auschwitz perdura perquè no es pot concebre en cap dels conceptes de l'experiència humana. Perdura perquè, en aquest sentit, és incomparable. I al mateix temps hem de comparar l'incomparable per poder-ne parlar i assumir-ne la responsabilitat, no per Auschwitz, sinó pel fet que, com deia Adorno, mai més passi res semblant. El text de Primo Levi expressa aquesta transcendència d'Auschwitz que perdura i perdura de tal manera que encara després de dècades pot ser motiu de suïcidi perquè no es pot continuar vivint amb aquesta experiència i la seva incomunicabilitat. Primo Levi ens ha deixat per escrit allò de què no es pot parlar.

14. Vladimir Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona: Seix Barral, 1999.